LA CONCEPTION SPINOZISTE DU DROIT NATUREL ET SES PARADOXES ÉTHIQUES

JACQUES J. ROZENBERG

The Spinozist conception of natural law and its ethical paradoxes. The notion of natural law has an essential place in Spinoza's ethico-political conception. Although it appears at first in continuity with the writings of Grotius and Hobbes, the Spinozist theory of conatus has forced itself to distance itself from them, or even to oppose them. This theory led Spinoza to abandon the concept of transferability natural rights to access the social contract and instead favor the concept of power. We will examine the foundations of Spinozist innovation, its difficulties, and the paradoxes both semantic and ethical that it entails.

Keywords: Spinoza; Machiavelli; Grotius; Hobbes; Pufendorf; natural right; natural law; conatus; politics; contract; Sinai Covenant.

Selon Spinoza, l'existence de chaque individu procède du « droit suprême de la Nature (*summo Naturae jure*) », et ce droit nous permet de juger de ce qui est bon ou mauvais (*quid bonum, quid malum*)[1]. Alors que Hobbes conservait encore la définition traditionnelle de la loi naturelle (*lex naturalis*) comme précepte de la raison[2], Spinoza la réfère à la nature elle-même : « Par droit de nature, j'entends donc les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, autrement dit de la puissance même de la nature (*Per ius itaque naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam*)[3]. La sociabilité ne constitue nullement une rupture d'avec l'ordre naturel, mais elle le prolonge. A Jarig Jellesz, lui demandant en quoi sa théorie politique diffère de celle de Hobbes, Spinoza répondait qu'elle s'y oppose uniquement sur le fait que la cité n'est que la continuation de l'état de nature, et c'est pourquoi, précise-t-il, « je maintiens toujours le droit naturel (*ego naturale Jus semper sartum*

[1] B. Spinoza, *Ethique* IV, 37, Scolie II. Traduction Bernard Pautrat, Paris Le Seuil, 2010, pp. 76-79.
[2] Th. Hobbes, *Léviathan,* XIV, Trad. franç. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 230.
[3] B. Spinoza, *TP*, II, 5, Trad. franç. Charles Ramond, Paris, PUF, 2015, pp. 94-95.

Jacques J. Rozenberg ✉
Centre National de la Recherche Scientifique, France

Rev. Roum. Philosophie, **69,** *1*, pp. 131–155, București, 2025 DOI: 10.59277/RRP.2025.69.1.09

tectum conservo) »[4]. Il réaffirmera cette thèse dans le *TP*, III, 3 : « le droit de nature de chacun (…) ne cesse pas dans la société civile (*in statu civili non cessat*) »[5]. Cet article essayera de préciser, dans quelle mesure et selon quelles modalités, la notion spinoziste de droit exprime d'abord les tendances naturelles du conatus, par-delà tout état contractuel et toute référence proprement axiologique[6].

LE CONTRAT, LE CONATUS ET LA RÉSURGENCE DU DROIT NATUREL

Tout en soulignant que le droit naturel n'est déterminé que par le désir et la puissance (*cupidate et potentia*), Spinoza suggère cependant, dans le *TTP,* que l'état contractuel oblige à quitter l'état de nature. Pour que la raison puisse l'emporter sur la haine et la colère, il est nécessaire que les hommes s'accordent mutuellement (*in unum conspirare debuisse*), et sortent ainsi ensemble de la nature (*ex natura*)[7]. Tel est le réquisit de la vie sociale, qui procède toujours d'une délibération commune. Même si la motivation de chacun contredit entièrement celle des autres individus, personne n'oserait finalement se prononcer contre les exigences de la raison, sauf à passer pour un fou. Cependant, tout en n'étant pas antinaturel, l'Etat ne relève pas uniquement de la raison, et il se présente toujours comme un mixte d'imaginaire et de rationnel[8]. C'est pourquoi, Spinoza souligne qu'on ne peut transférer toute sa puissance et tout son droit « au point de cesser d'être un homme (*ut homo esse desinat*) »[9]. C'est toujours à partir de la puissance d'agir de l'individu que l'ordre politique se trouve institué et, de ce fait, cet ordre reste toujours menacé par l'insurrection armée d'une population susceptible d'être plus puissante que le souverain lui-même[10]. En effet, le roi peut être dépossédé de la puissance par laquelle il règne, autrement dit que les sujets peuvent répondre à sa « force par la force » (*ipsius vim vi*)[11]. Ainsi, en raison de la crainte liée aux pressions politiques et sociales, le pacte qui lie les individus peut être remis en question à tout moment[12].

[4] B. Spinoza, *Lettre 50* à Jarig Jellesz. Universitätsbuchhandlung, Bd. Carl Gebhardt, *Baruch de Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winter 1925. G. IV, 238-239, trad.franç. Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p.1230. En fait, il existe d'autres différences profondes entre les théories de Hobbes et de Spinoza. cf. Cf. E. Curley, The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza. *Philosophical Topics*. XIX, 1, 1991, pp.97-117 ; J. Steinberg, *Spinoza's Political Psychology: The Taming of Fortune and Fear.* New York, Cambridge University Press, 2018, p. 50.

[5] B. Spinoza, *TP*, III, 3. Ramond, pp. 114-115.

[6] L. Mugnier Pollet, *La Philosophie Politique de Spinoza*. Paris, Vrin, 1976, p. 111.

[7] B. Spinoza, *TTP* XVI, 3, traduction J. Lagrée-P-.F.Moreau, Paris, PUF, 1999, pp. 506-507 ; *TTP* XVI, 5, pp. 510-511.

[8] E. Balibar**,** *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 2011, pp. 104-105.

[9] B. Spinoza, *TTP*, XVII, 1, pp. 534-535.

[10] B. Spinoza, *TP*, VII, 2, Ramond p. 969.

[11] B. Spinoza, *TP VII*, 30, Ramond pp.192-193, traduisant par « répondre à sa violence par la violence ».

[12] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1969, pp. 310-311.

Si Hobbes a largement influencé la conception spinoziste de l’état contractuel, celle-ci s’est profondément modifiée après 1672, année du retour de la Maison d’Orange au pouvoir, et de l’assassinat des Frères de Witt. Spinoza a alors élaboré une théorie non contractuelle de l’état, permettant de maintenir toujours un droit de résistance vis-à-vis du pouvoir. Ce remaniement est lié principalement, d’une part à l’achèvement de la théorie du conatus, présentée dans *Ethique* III, et d’autre part à l’exigence d’une éthique rationnelle, fondée sur l’accord des affects, sa théorie de l’*imitatio* présentée dans *Ethique* III et IV, ainsi que la nécessité d’assurer la liberté des citoyens[13]. Mais comme le souligne Alexandre Matheron, l’évolution apparente du spinozisme concernant la notion de transfert des droits individuels concerne plus la formulation que le fond même de la doctrine du droit naturel, que Spinoza n’a jamais cessé de défendre[14]. En effet, dans le *TTP*, Spinoza limite en fait le transfert des droits, ainsi, dans la démocratie, "nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir" (*Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit*)[15]. Le chapitre XVII précise dans son sous-titre : "On montre que personne ne peut tout transférer au Souverain et que cela n'est pas nécessaire" (*Ostenditur neminem omnia in summam potestatem transferre posse, nec esse necesse*), et le paragraphe 1 ajoute que : "Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme" (*Nam nemo unquam suam potentiam et consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat*)[16].

On a pu noter le rôle historique du modèle des cités italiennes dans la formation du *Traité Politique*, en contraste avec l’analyse purement théorique de l’état des Hébreux du *Traité Théologico-politique*[17]. S’appuyant sur des sources empruntées à Machiavel[18], et s’opposant alors à Grotius et à Pufendorf, Spinoza souligne que chaque individu reste en fait indépendant aussi longtemps qu’il est capable « de ne tenir compte d’autre chose que de soi seulement » (*nulla alterius sed sui habita ratione*)[19]. Etant fondamentalement *sui juris*, l’individu constitue la source de son propre droit, perspective par laquelle Spinoza introduit à la fois l’idée moderne du droit subjectif[20], et l’assimilation postmoderne de la légalité à la factualité du droit[21].

[13] C. Lazzeri, *Droit, Pouvoir et Liberté. Spinoza Critique de Hobbes*. Paris, PUF, 1998, pp. 8-9.

[14] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 295.

[15] B. Spinoza, *TTP* XVI, 11, p. 520-521. Spinoza précise cependant qu’après que « les Hébreux eurent transféré leur droit à Dieu, ils remirent à Moïse le droit souverain de commander, et il posséda seul l'autorité d'instituer et d'abroger les lois au nom de Dieu, de choisir les ministres du culte, de juger, d'enseigner et de châtier, et enfin, sans aucune réserve, de commander toutes choses à tous" (p. 589).

[16] B. Spinoza, *TTP*, XVII, 1, Ramond, p. 534-535.

[17] P.-F. Moreau, *Spinoza : Etat et religion*. Lyon, ENS Editions, 2005, p. 36.

[18] L. Althusser, “Spinoza”, *Lignes,*18, 1, 1993, p. 93.

[19] B. Spinoza, *TTP*, XVI, 2, pp.506-507

[20] A. L. Motzkin, “He‘arah ‘al zk̲out t̲iv‘yt, t̲ev‘a ou-tevounah ’eçel Spinoza”, *Iyyun*, 28, 1, 1978, pp. 73-76.

L'IMITATION, LA SOCIABILITÉ ET LA COOPÉRATION

Spinoza souligne l'illusion de s'en tenir à la puissance de chaque individu pris séparément, et il précise alors que le « droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes » (*Jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia*)[22]. Spinoza semble développer ici une théorie de la socialité qui serait alors plus originaire que celle du droit naturel. Cette théorie de la sociabilité renvoie à la définition des affects inter-individuels ainsi qu'à la notion d'imitation. En effet, Spinoza montre que l'*imitatio* se trouve à la source de toute bienveillance (*benevolentia*) à l'égard d'autrui, et elle engendre le « désir de faire du bien à celui qui nous fait pitié (*cupiditas benefaciendi ei cujus nos miseret*) »[23]. Mais il précise également, d'une part que la pitié est l'*imitatio* qui se rapporte à la tristesse (*tristitiam*)[24], et d'autre part, que l'homme vivant sous la conduite de la raison, s'efforce à ce que « la pitié ne le touche pas (*ne commiseratione tangatur*) »[25]. Lorsque la pitié procède du désir, elle s'appelle émulation (*æmulatio*), et « elle n'est rien d'autre que le désir d'une certaine chose, en imaginant que d'autres, semblables à nous, ont le même désir *(quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur*) »[26]. Le fait que les hommes se ressemblent permet de transformer l'ensemble des individus sous la forme d'un conatus global[27]. Cependant, si l'imitation des affects structure l'activité humaine par laquelle l'homme s'efforce de persévérer dans son être, elle reste d'abord au service du conatus de chacun[28], ce qui limite ainsi sa teneur proprement altruiste. Spinoza a bien décrit le cas où l'imitation puisse être une source de conflits, lorsque, par exemple, les hommes cherchent à utiliser l'imitation d'une façon négative, en devenant « envieux et ambitieux (*invidos et ambitiosos*) »[29]. Ainsi, des situations conflictuelles peuvent résulter d'une communauté d'intérêts : « Les hommes peuvent discorder en nature, en tant qu'ils sont dominés par des affects qui sont des passions (*Homines natura discrepare possunt quatenus affectibus qui passiones sunt, conflictantur*) »[30]. Ces affects « peuvent être contraires les uns aux autres (*possunt invicem contrarii*) »[31], et en conséquence, Spinoza émet l'hypothèse que, par exemple, lorsque deux personnes « aiment la même chose, et par conséquent

[21] Spinoza, *TP* II, 10, Ramond, pp.102-103; B. de Sousa Santos, "Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law", *Journal of Law and Society*, 14, 3, 1987, p. 294.

[22] B. Spinoza, *TP*, II, 5, Ramond, pp. 104-105.

[23] B. Spinoza, *Ethique,* III, Définition des affects, XXXV, Pautrat, pp. 340-341.

[24] B. Spinoza, *Ethique*, III, 27, scolie après démonstration I, Pautrat, pp. 256-257.

[25] B. Spinoza, *Ethique* IV, 50, corollaire, Pautrat, pp. 436-437.

[26] B. Spinoza, *Ethique*, III, 27, scolie après démonstration I, Pautrat, pp. 256-257.

[27] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 155.

[28] J. Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, pp. 36-37.

[29] B. Spinoza, *Ethique*, III, 32 scolie, Pautrat, pp. 266-267.

[30] B. Spinoza, *Ethique*, IV, 33, Pautrat, pp. 404-405.

[31] B. Spinoza, *Ethique*, IV, 34, Pautrat, pp. 404-405.

conviennent en nature, qu'elles se portent tort l'une à l'autre (*ex eo quod idem amant et consequenter ex eo quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint*) »[32]. Toutefois, il rejette cette hypothèse, puisqu'elle remet en cause la véracité des propositions 30 et 31 d'*Ethique* IV, selon lesquelles, d'une part « Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature (*Res nulla per id quod cum nostra natura commune habet*) » [33], et d'autre part qu'« En tant qu'une chose convient avec notre nature, en cela elle est nécessairement bonne (*Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit eatenus necessario bona est*) ». Donc, le conflit d'intérêt ne procéderait pas du fait que deux individus aiment la même chose, et par là conviennent en nature, mais seulement parce qu'ils sont sujets à des affects contraires, et donc on « les suppose discorder en nature (*quam quia natura discrepare supponuntur*) »[34]. Cependant, Hobbes avait souligné l'importance de l'hypothèse rejetée par Spinoza : « si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis »[35]. Avoir les mêmes intérêts constitue en fait une raison plus forte pour séparer les hommes que pour les unifier. Selon Jonathan Bennett, la situation courante, dans laquelle deux ou plusieurs individus ne peuvent profiter simultanément de la même chose, rend ainsi impraticable le projet spinoziste de fonder une éthique interhumaine basée sur la similitude[36]. De plus, à la thèse selon laquelle les individus ont toujours intérêt à coopérer, R. J. Delahunty a objecté le dilemme dit du prisonnier, décrit en 1950 par Albert W. Tucker[37]. Ce dilemme montre que dans certaines situations, la coopération entre les individus va totalement à l'encontre de l'intérêt de chacun[38].

Alors que Spinoza posait, du moins pour les individus qui ne sont pas gouvernés par la raison, que l'imitation constitue le réquisit de la socialité[39], R. J. Delahunty a montré que le fait de percevoir un comportement spécifique n'entraîne pas toujours une forme d'imitation dont autrui pourrait bénéficier. Ainsi, dans des situations jugées dangereuses, l'imitation peut au contraire déclencher, en raison du conatus de la personne

[32] B. Spinoza, *Ethique,* IV, 34, scolie, Pautrat, pp. 406-407. Dans ce cas, Pierre Macherey souligne qu'en voyant quelqu'un jouir de quelque chose dont seulement une seule personne peut disposer, alors « notre générosité spontanée se retourne en volonté d'appropriation exclusive ». P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza- La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1998, p. 255.

[33] Cf. D. Garrett, "The indiscernibility of identicals and the transitivity of identity in Spinoza's logic of the attributes", in Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide,* Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 12-42.

[34] B. Spinoza, *Ethique*, IV, 34, scolie, Pautrat, pp. 406-407, cf. *Ethique*, IV, 30-31, Pautrat, pp. 400-401.

[35] Th. Hobbes, *Léviathan*, XIII, trad. franç. p. 222.

[36] J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. p. 301 et p. 306.

[37] A. W. Tucker, "A two-person dilemma (unpublished notes)", in E. B. Rasmusem (ed), *Readings in Games and Information,* Oxford, Blackwell Publishers, 1989, pp. 7-8.

[38] R. J. Delahunty, *Spinoza - Arguments of the Philosophers*, p. 273.

[39] Cf. J. Steinberg, "Imitation, Representation, and Humanity in Spinoza's Ethics", *Journal of the History of Philosophy.* 51, 3, 2013, p. 405, note 60.

en danger, des réactions de défense agressives vis-à vis d'autrui. Pour Spinoza, la notion de socialité se trouve elle-même rattachée à celle d'utilité, et elle caractérise les relations intersubjectives : « là où les hommes seront le plus utiles les uns aux autres, c'est quand chacun recherche au plus haut point son propre utile (*tum maxime homines erunt sibi invicem utiles cum maxime unusquisque suum utile sibi quærit*) »[40]. La notion d'utilité permettrait ainsi une convergence entre le désir spécifique à chacun et l'intérêt communautaire. Cependant, d'un point de vue épistémologique, Alexandre Matheron a noté le caractère problématique d'une telle convergence, dans la mesure où le *conatus*, déterminant le comportement de chacun, reste toujours individuel (conformément aux catégories sémantiques que nous employons dans cet article, le conatus est donc d'ordre intensionnel) alors que l'intérêt commun, qui procède de la raison, est universel (et donc, selon la logique des classes, d'ordre extensionnel). Matheron pose la question de savoir : « comment dès lors … admettre sans réticence leur identité foncière ? »[41]. Nous avons montré, ailleurs, l'importance des notions d'intension et d'extension pour comprendre la logique du spinozisme, ainsi que la plupart de ses difficultés[42]. Une telle question se trouve en fait liée à une difficulté méthodologique proprement insurmontable, que souligne également Matheron : « on voit mal par quelle transmutation mystérieuse il serait possible de faire sortir, du pouvoir physique … autre chose que du pouvoir physique »[43]. C'est pourquoi, le droit spinoziste a dû remplacer les termes « morale » par « physique », « légitimement » par « effectivement » et « personne » par « individu »[44]. En conséquence, la convergence entre le désir propre à chacun et le bien communautaire reste pratiquement impossible à réaliser.

Enfin, rappelons que la conception spinoziste de l'imitation a été rapprochée de la théorie de la « mimésis » de René Girard. Déjà, Gabriel Tarde avait soutenu, dans une perspective évolutionniste, que l'imitation est au fondement de l'harmonie sociale[45]. Toutefois, selon Girard, le mimétisme commande d'abord une situation de rivalité qui concerne un objet de désir commun, et il n'implique nullement l'altruisme, comme le pensait Spinoza. Lorsque les adversaires se ressemblent de plus, la rivalité s'accompagne d'une hostilité mutuelle plus intense[46]. La réciprocité, résultant de la mimésis, est donc souvent une source de violence du fait que chacun pose son propre désir comme étant primordial[47]. Ainsi, la plupart du temps, l'imitation n'est pas au ser-

[40] B. Spinoza, *Ethique* IV, 35, Cor. II, Pautrat, pp. 408-409.

[41] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 258.

[42] J. J. Rozenberg*, Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation*, Amazon, 2023, pp. 38-39.

[43] A. Matheron, "Le « droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Vol. 175, no. 2, 1985, p. 174.

[44] A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 121.

[45] G. Tarde, *Les Lois de L'imitation*, Paris, Alcan, 1890, p. 41.

[46] R. Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Cahiers Nord, 2007, p. 112.

[47] R. Girard, *Critique dans un souterrain*, Paris, Grasset, 1976, p. 11.

vice de la coopération, au sens spinoziste du terme, car la mimésis, se trouvant liée au désir, débouche automatiquement sur le conflit[48].

LA PUISSANCE, LE DROIT ET LA NORME

Les critiques formulées à l'encontre de la conception spinoziste du droit portent généralement sur sa justification de l'état de pouvoir réalisé dans les faits, annulant ainsi, comme le souligne L. A. Foucher de Careil, l'idée même de justice[49]. Précisons que si, dans le *TTP*, Spinoza se réfère aux notions traditionnelles de justice (*justitia*) (attribuer à chacun ce qui lui revient) et d'injustice (*injustitia*) (retirer à quelqu'un ce qui lui revient), ces notions ne prennent toutefois sens que par rapport au droit civil (*jure civili*)[50], qui exprime toujours une puissance instituée. C'est pourquoi, dans le *TP*, Spinoza précise qu'« il n'y a rien dans la nature que l'on puisse attribuer de droit à l'un plutôt qu'à l'autre ; mais toutes choses y sont à tous, à tous ceux qui ont le pouvoir de les revendiquer s'entend (*Nam nihil in natura datur, quod jure posset dici hujus esse, et non alterius; sed omnia omnium sunt, qui scilicet potestatem habent sibi eadem vendicandi*)[51]. Spinoza peut ainsi mettre sur le même plan juridique les motivations de l'insensé et celles du sage, celles de l'animal et celles de l'homme[52], et ce, dans la mesure où tous « expriment la force naturelle par laquelle l'homme s'efforce de persévérer dans son être » (*vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur*)[53]. L'identification du droit à la puissance procède du conatus, présenté comme la seule instance axiologique et législatrice, qui promeut, selon l'expression de Louis Althusser, le « sujet comme processus »[54]. Pour Spinoza, « tout ce que fait tout homme selon les lois de sa nature, il le fait par un droit souverain de la nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il vaut par sa puissance (*homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae iure agit, tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet*)[55]. En

[48] R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 205. C. Lazzeri suggère que la mimésis girardienne constitue en fait un cas particulier de l'imitation spinoziste. C. Lazzeri, "Désir mimétique et reconnaissance", in C. Ramond (ed.), *René Girard, le désir mimétique. De l'apprentissage à l'apocalypse,* Paris, PUF, 2010, p. 15-57. Sur le rapport entre Girard et Spinoza voir également C. Ramond, *Théorie Mimétique et Philosophie*, Conférence donnée à l'Université d'Eté : René Girard, "Comprendre un monde en crise", 2014. <halshs-01061802>

[49] L. A. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris, Ladrange,1862, p. 168.

[50] B. Spinoza, *TTP* XVI, 15, pp. 522-523.

[51] B. Spinoza, *TP* II, 23, Ramond, pp. 110-111.

[52] B. Spinoza, *TTP* XVI, 3, pp.506-507 ; *TP* II, 5, pp. 136-137.

[53] B. Spinoza, *TP* II, 5, Ramond, pp. 96-97.

[54] L. Althusser, "Spinoza", *Lignes*. 18, 1, 1993, p.78. Juan Domingo Sánchez Estop a souligné le rôle médiateur de Louis Althusser entre Spinoza et Marx, ainsi que sa promotion de la lecture marxiste contemporaine de Spinoza. cf. Thèse de doctorat: *Spinoza dans Althusser Présence et effets du spinozisme dans l'œuvre de Louis Althusser*, Université Libre de Bruxelles, 2019-2020.

[55] Spinoza, *TP*, II, 5, Ramond, pp.94-95

conséquence, il rejette l'idée selon laquelle la valeur d'un individu puisse primer sur celle d'un autre, qu'elle qu'en soit la raison, puisque cela reviendrait à prétendre qu'un être naturel puisse contredire les déterminations de la nature elle-même[56]. Comme le résume Alexandre Matheron, l'homme spinozien ne connait comme norme que « Comprends, et fais ce que voudras »[57].

En raison de la centralité de la notion de conatus et celle de puissance d'agir, Spinoza finira par abandonner la conception contractualiste du transfert de droits. Si, dans le *TP*, le terme de transfert se trouve conservé, il ne possède plus qu'une signification restrictive, celle de l'impossibilité de transférer (*nemo in alium transferre potest*) le droit de religion ou le culte de Dieu[58]. Cependant, Spinoza a lui-même souligné la contradiction interne du droit naturel qui, en tant qu'il est déterminé par la puissance de chacun, reste toujours aléatoire et formel : il est « plus imaginaire (littéralement, relevant de l'opinion) que réel, puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir (*sed magis opinione quam re constare, quandoquidem nulla ejus obtinendi est securitas*) »[59]. Etant donné que, pour Spinoza, le droit naturel est coextensif à la puissance, se trouve alors annulée d'une part, l'opposition formulée notamment par Suárez entre le *ius* au sens normatif de *lex* et le *ius* au sens de pouvoir *potestas*[60], et d'autre part la distinction rappelée par Hobbes, entre le droit naturel (*ius naturale*), comme « liberté de faire ou de ne pas faire », et la loi naturelle (*lex naturalis*), qui détermine et contraint. Pour Hobbes, la liberté qu'exprime le droit est une absence d'entraves extérieures, procédant de « la puissance de faire ce que l'on voudrait », alors que la loi se trouve prescrite par la raison afin « d'interdire ce qui détruit sa vie ou le prive des moyens de la préverser »[61]. Spinoza a annulé cette distinction, en affirmant : « Par droit naturel, j'entends donc les lois ou règles mêmes de la nature, suivant lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature » (*Per Jus itaque naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam*)[62]. Cette annulation permet alors à Spinoza d'identifier le droit au fait, en dépassant ainsi les limites que Hobbes assignait au droit, ainsi que le contrôle de la loi par la raison. Le droit apparaît uniquement comme étant proportionnel à la puissance d'agir de chacun[63]. Précisons également les différences entre Hobbes et Spi-

[56] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, pp.292-293

[57] A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p.322

[58] Spinoza, *TP*, VII, 26, Ramond, pp. 186-187

[59] Spinoza, *TP*, II, 15, Ramond, pp. 104-105, cf. T. Berns, "Le droit naturel spinoziste et ses chimères", in *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question du théologico-politique* (ed. par Q. Landenne et T. Storme), Editions de l'Université de Bruxelles, 2014, p. 189-200.

[60] F. Suárez, *De legibus*, ed. L. Pereña, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1973, 2.17.2.

[61] Th. Hobbes, *Léviathan* XIV, p. 230; J. Švec, "On the Historical Development of Lex Naturalis and Ius Naturale in the Context of Contract Theories of the Selected Authors of Early Liberalism (Analysis, Comparison, and the Criticism of Selected Concepts)", *Journal on European History of Law.* 1, 2024, pp. 181-189.

[62] B. Spinoza, *TP*, II, 4, Ramond, pp. 94-95.

[63] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 292-293.

noza concernant la notion de conatus. Pour Hobbes, le conatus ou effort (*endeavour*) désigne l'initiation du mouvement, et lorsqu'elle se trouve dirigée vers un objet qui la cause, elle s'appelle appétit (*appetitus*) ou désir (*cupido)*, et lorsque l'effort consiste à s'écarter de quelque chose, on l'appelle aversion (*aversio*)[64]. Si Spinoza reprend ces définitions[65], sa théorie a généralisé la notion de conatus à tous les modes finis de la substance, alors que celle de Hobbes ne s'appliquait, de façon physique, qu'aux seuls corps. De même, le conatus de Spinoza désigne la persévérance dans l'être en général[66], alors que chez Hobbes, il ne concerne que les corps animés[67]. Rappelons que la notion de conatus n'est pas elle-même d'origine physique, mais elle a été reprise par Hobbes du vocabulaire juridique de son temps, comme l'employait notamment Edward Coke[68]. Dans le *De Corpore,* Hobbes concevait le conatus comme mouvement, désignant l'effort de se mouvoir en un moindre laps de temps, et dans le *Léviathan* il liait le conatus à la puissance (*potentia*), conçue comme une affirmation de l'être naturel[69]. Spinoza a intériorisé le conatus et l'a posé comme effort de chaque chose de « persévérer dans son être » (*in suo esse perseverare conatur*)[70]. Cela lui a permis de transformer la notion théologique traditionnelle de loi naturelle (*lex naturalis*), en la ramenant à la loi de la nature (*lex naturae*)[71] et, au moyen de la notion de conatus, il assimile le droit à la puissance. Comme le résume Gilles Deleuze, le spinozisme est une philosophie de la « potentia » contre la « potesta », qui s'inscrit dans la tradition anti-juridique défendue par Machiavel, et aboutissant à Marx[72].

Après avoir identifié la puissance (*potentia*) de Dieu à son essence (*essentia*), Spinoza élargissait ensuite une telle identification à « toute chose » (*omnium rerum*)[73]. Cet élargissement lui a permis de fonder sa théorie du droit naturel sur un glissement du plan métaphysique au plan juridique, en posant d'une part que Dieu, Maître absolu de la nature, possède « un droit souverain sur toute chose » (*summum jus ad omnia*), et

[64] Th. Hobbes, *Léviathan*, VI, p. 125.

[65] Notamment dans *Ethique* III, 9, 27, 35 et 37.

[66] B. Spinoza, *Ethique* III, 6

[67] Th. Hobbes, *De Cive*, III, 15; M. LeBuffe, "Spinoza and Hobbes", in Y. Y. Melamed (ed.), *Blackwell Companion to Spinoza.* Hoboken, NJ, Blackwell, 2021, pp. 81-92.

[68] J. Barnouw, "Le vocabulaire du conatus" in *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, sous la direction d'Y. C. Zarka, Paris, Vrin, 1992, p. 121. Laurent Bove souligne que la notion de conatus a d'abord été utilisée par les auteurs latins dans un contexte essentiellement guerrier. "Le réalisme ontologique de la durée", in *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousse,* sous la direction de L. Bove. Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2000, p. 51 note 8.

[69] Hobbes, *De corpore: elementorum philosophiae sectio prima*, Volume 1, Paris, Vrin, 1999, p. 232 ; *Léviathan*, X. pp.170-171.

[70] B. Spinoza, *Ethique* III, 6, pp. 260-261.

[71] Cf. E. Curley, "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*. XIX, 1, 1991, pp. 97-117.

[72] G. Deleuze, "Préface" à la traduction française de l'ouvrage d'Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris, PUF, 1982, p. 9-12.

[73] B. Spinoza, *Ethique* I, 34 et Démonstration, pp. 94-95.

d'autre part en supposant que la puissance universelle de la nature se trouve constituée par la puissance de tous les individus. C'est pourquoi, il s'ensuit (*hinc sequitur*) que chaque individu possède un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance (*quae potest*). Cependant, la formule « hinc sequitur » exprime en fait un passage non déduit, accordant à chaque individu singulier ce que Spinoza avait posé pour la puissance du tout de la nature (*potentia totius naturae*)[74]. Même si chaque individu constitue une partie de la nature globale, les caractéristiques propres à la totalité ne sauraient être transférées à chacune de ses parties. De plus, comme le souligne Alexandre Matheron, l'affirmation de Spinoza peut conduire à une conclusion totalement opposée: seul Dieu, identifié à la nature, se trouve doté de tous les droits, et donc en dehors de Dieu la notion de droit ne saurait être naturelle. Cependant, pour Spinoza, du fait que Dieu soit la cause immanente de toute chose, les choses naturelles n'existent et ne peuvent agir que par la puissance naturelle, que par la « puissance même, éternelle de Dieu » (*quam ipsam Dei aeternam potientiam*)[75]. C'est donc le panthéisme qui, pour Spinoza, justifie l'individualisme éthique, posant chaque individu comme un *Deus quatenus* ; celui-ci incarnant, sous un certain aspect, la force divine qui nous fait exister à travers notre propre force[76]. La démonstration de Spinoza, concernant ce que Antonio Negri a qualifié de « co-présence de l'absolu divin et de l'absolu modal »[77], repose en fait sur un procédé métonymique qui assimile la partie au tout. D'une congruence « naturelle » partielle entre la substance et ses modes, il en conclut à leur identité « juridique » totale. Une telle identité permet alors de comprendre que, dans la mesure où le droit de Dieu s'identifie à son pouvoir, chaque individu puisse être posé comme *Deus quatenus*, possédant autant de droit qu'il a de puissance. Cela justifie ainsi toute action que chacun a le pouvoir de réaliser conformément à son conatus, bien que, comme nous l'avons rappelé précédemment, Spinoza ait tenté de fonder la socialité sur l'imitation des affects.

Spinoza n'a jamais réussi à effacer le dualisme entre les ordres intensionnel et extensionnel, à partir duquel sa pensée s'est élaborée. Le terme *quatenus*, ayant la charge d'opérer une transition entre ces deux ordres, rend précisément possible l'immanence comme conséquence de la négation de la notion de création. En conséquence, l'immanence vise à annuler la distinction ontologique entre Dieu et le monde. Il est possible de préciser le processus d'une telle annulation d'un point de vue sémantique. Le Créateur, étant unique, (car ne pouvant être substituée *salva veritate*, selon l'expression de Leibniz[78]), relève de l'ordre intensionnel, alors que ses créatures, constituant une classe d'éléments, relèvent de l'ordre extensionnel[79]. Une

[74] B. Spinoza, *TTP* XVI, 2, pp. 506-507.

[75] B. Spinoza, *TP* II, 2, Ramond, pp. 94-95.

[76] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 21-23 et pp. 290-291.

[77] A. Negri, *L'Anomalie sauvage : Puissance et Pouvoir chez Spinoza*. Trad.franç. p.169

[78] G.W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Publiés par Louis Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 475.

[79] Cf. R. Fiordo, "The extensional orientation, hegemony, and general semantics", *ETC: A Review of General Semantics*, 68, 3, 2011, pp. 330-331.

telle distinction a été posée comme étant irréductible par les prophètes d'Israël[80], et sa négation, selon Emmanuel Levinas, impliquant l'impossibilité de toute transcendance, laisse libre cours au « *conatus essendi* naturel d'un Moi souverain »[81].

Le raisonnement de Spinoza, basé sur l'opérateur sémantique *quatenus*, rend la notion de droit secondaire par rapport à celle de puissance. De plus, le droit n'exprimant lui-même que l'essence actuelle, exclut ainsi le devoir-être posé comme imaginaire[82], dans la mesure où tout le réel se trouve entièrement résorbé dans l'être, et tout le possible est seulement actuel[83]. C'est la positivité de l'être qui permet d'identifier le droit à la puissance, en l'absence de tout système légal et éthique basé sur le devoir-être. La puissance d'agir de l'individu, qui est toujours de *facto*, ne se réfère jamais à ce qui devrait lui revenir réellement de *jure*. Selon le droit de la nature, nul n'est tenu de prendre en compte, ou de vivre, selon « les dispositions individuelles d'autrui (*alterius ingenio*) »[84]. En ce sens, comme le note Pierre-François Moreau, le droit naturel spinoziste n'est pas autre chose que le « droit passionnel »[85]. De ce fait, le droit de l'individu s'identifie entièrement à son désir (*cupiditas*) et à sa puissance (*potentia*) d'agir, sans avoir à se soucier de l'existence d'autrui, sauf si celle-ci peut lui être utile[86]. Pour Spinoza, tout désir, en tant qu'il relève du conatus, ne peut être illégitime[87], et ne distinguant nullement la fin et les moyens utilisés, tout acte quel qu'il soit, n'a d'autre justification que le fait qu'il se trouve accompli[88]. Cependant, William K. Frankena a noté que, malgré son éthique non-normative, Spinoza, dans *Ethique* V, 16, a employé le terme « debet » au sens de devoir-être : « Cet amour envers Dieu doit tenir dans l'esprit la plus grande place (*Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet*) »[89]. Federico Zuolo rappelle que Spinoza, en affirmant la vraie connaissance du bien et du mal (*vera boni, et mali cognitio, quatenus vera*) », introduit alors une approche cognitive de la vérité du bien et du mal, d'ordre méta-éthique, qui contraste avec le relativisme qu'il attache, par ailleurs, à ces no-

[80] *Isaïe* LV, 8 : « Mes pensées ne sont pas (n'ont aucune commune mesure avec) vos pensées ».

[81] E. Levinas, Altérité et transcendance, Paris, LGF, 2006, p. 52.

[82] B. Spinoza, *Ethique* IV, 10, Pautrat, pp. 374-375, S. Goyard Fabre, *les embarras philosophiques du droit naturel*, p. 100.

[83] Cf. V. Delbos, *Le Problème Moral dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1893, p. 532.

[84] B. Spinoza, *TTP* Préface 13 p. 73. Cette édition, comme celle d'Apuhn, traduit *ingenio* par complexion alors que celle de *La Pléiade* p. 615 « comme il plait à un autre ». Nous proposons l'expression « disposition individuelle » pour rendre des différentes connotations du terme *ingenium*, telles que les décrit F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-français,* Paris, Hachette, 1934, p. 818.

[85] J.-F. Moreau, *Spinoza : Etat et religion*, p. 43.

[86] Cf. J. J. Rozenberg, "L'altruisme, l'utilitarisme, l'égoïsme et l'idéal de l'homme libre dans la philosophie de Spinoza", *Actu Philosophia*. 3, 2024.

[87] A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 121.

[88] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 293.

[89] B. Spinoza, *Ethique* V, 16, Appuhn (traduction modifiée), pp. 196-197. Pautrat ne traduit pas le terme *debet,* certainement en raison d'une réticence à évoquer une quelconque normativité. Il traduit cette proposition : « Cet amour envers Dieu occupe nécessairement l'esprit au plus haut degré », p. 525. Soulignons que la nécessité, comme modalité, est également d'ordre intensionnel.

tions[90]. Comme l'a noté Donald Rutherford, toute décision pratique implique, chez Spinoza, un contenu normatif nécessaire pour guider l'action[91]. En effet, la théorie du conatus, tout en s'opposant ouvertement à la morale traditionnelle, prescrit ce que l'individu doit faire afin de persévérer dans son être, et elle reste donc largement normative[92]. Elle relève d'un passage d'un sens descriptif à un sens prescriptif de la notion de vertu[93]. Un tel passage a été noté par David Hume. Dans tous les systèmes de morale qu'il a pu étudier, il n'a jamais manqué de constater la « surprise de trouver qu'au lieu des copules *est* ou *n'est pas*, habituelles dans les propositions, il (je) ne rencontre que des propositions où la liaison est établie par *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible ; mais il est pourtant de la plus haute importance. En effet, comme ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une nouvelle relation et une nouvelle affirmation, il est nécessaire que celles-ci soient expliquées : et en même temps qu'on rende raison de ce qui apparaît tout à fait inconcevable, comment cette nouvelle relation peut se déduire d'autres relations qui en sont entièrement différentes »[94]. Il s'agit d'un passage subreptice de l'être, de nature extensionnelle, au devoir-être de nature intensionnelle, bien que pour Spinoza le devoir-être constitue une privation de l'être, du fait que la perfection s'identifie à la réalité[95]. Remarquons qu'il n'emploie le terme *norme* (norma) essentiellement dans un contexte immanent, d'ordre épistémologique (*veritas sui sit norma*), fidéiste et scripturaire (*nobis veram norman fidei*), mais jamais dans un sens politique ou proprement éthique, car un tel emploi aurait alors impliqué une connotation « normative » et transcendante qu'il rejetait[96]. Le conatus comme norme auto-référenciée montre cependant les limites de sa teneur éthique. En effet, comment des règles de conduite, ayant comme seul contenu la puissance, peuvent-elles être qualifiées d'éthiques[97]? Bertrand Russell a introduit, à propos de Spinoza, la notion de « méta-éthique », qui sera précisée par William

[90] B. Spinoza, *Ethique* IV, 14, scolie, Pautrat, pp. 378-379; F. Zuolo, "Nature and morals: solving the riddle of Spinoza's metaethics", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger,* 141, 2016, pp. 23-40. Colin Marshal a toutefois souligné que le détachement de l'homme libre par rapport aux notions de bien et de mal, vient renforcer la thèse de l'antiréalisme moral du spinozisme. C. Marhall, "Moral Realism in Spinoza's Ethics", in Y. Y. Melamed (ed.), *Spinoza's 'Ethics': A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 254.

[91] D. Rutherford, "Spinoza's Conception of Law: Metaphysics and Ethics", in Y. Y. Melamed and M. A. Rosenthal (ed.), *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 148-156.

[92] E. M. Curley, "Spinoza's Moral Philosophy", in M. Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Articles.* Garden City, N.Y. Anchor Books, 1973, pp. 355-356.

[93] J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, pp. 305-306.

[94] D. Hume, *Traité de la nature humaine*. Trad.franç. Paris, Aubier- Montaigne. 1946, II, p. 58. Les italiques ont été ajoutés par nous.

[95] Spinoza, *Ethique* II, définition 6, Pautrat, pp.98-99 ; H. F. Hallett, *Creation Emanation and Salvation: A Spinozistic Study.* The Hague, Nijhoff, 1962, p.117 note 1.

[96] Le terme « norma » apparait dans le *TIE* § 37, 38, 43, 47, 49, 69, 75, 76, 86*,* l'*Ethique* I, Appendice de la proposition 36, II, 43) et dans le *TTP*, chapitres VII, IX, XII, XIV, mais il ne se trouve pas dans le *TP*.

[97] S. Barbone, *Virtue and Sociality in Spinoza*. *Iyyun.* 42, 1993 p.383

Frankena comme étant une analyse portant sur la nature du raisonnement moral, sans toutefois prescrire ce qui est juste ou bon de faire, et ce par opposition à l'éthique normative[98]. La thèse méta-éthique de Spinoza pose le bien et le mal comme des modes de la pensée, sans aucune référence objective. Nous jugeons une chose comme bonne (*bonum esse judicare*) parce que nous nous « efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons (*volumus, appetimus, atque cupimus)* »[99]. Inversement, une chose sera jugée mauvaise du fait que nous nous en éloignons.

Pour toutes ces raisons, on peut relever dans l'usage spinoziste de la notion de droit naturel, comme le suggère Theo Verbeek, trois traits opposés à la signification traditionnelle de droit. D'abord, connotant l'idée de normativité, la notion de droit, qui implique symétriquement celle de devoir, renvoie d'abord aux relations interhumaines. Ensuite, la légitimité que la notion de droit traditionnel connote, présuppose toujours la possibilité d'une solution alternative opposée et capable de violer le droit, car si tout devient légitime la notion de droit perd alors sa signification. Enfin, si le droit peut être transgressé, ou détourné de façon injuste, il reste toutefois par définition identifiable en tant que droit par rapport au non-droit. Or Spinoza, en abolissant la frontière traditionnelle entre le droit et le non-droit, et par conséquent entre le juste et l'injuste, réserve au seul conatus le soin de déterminer la légalité de toutes les actions à entreprendre[100]. Il faut toutefois souligner que l'assimilation du droit au fait a permis à Spinoza de dépasser le conflit entre la notion de légitimité et celle du pouvoir institué[101]. Cependant, comme le souligne Leo Strauss, le rejet du droit naturel traditionnel revient à réduire le droit au droit positif, annulant ainsi les notions « de lois ou de décisions injustes », alors que celles-ci impliquent toujours un étalon de valeurs qui reste supérieur au droit positif[102].

CRITIQUES DE LA CONCEPTION SPINOZISTE DU DROIT NATUREL

L'idée spinoziste, selon laquelle le « droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée » (*ejus determinata potentia se extendit*), a été rapprochée, par les traducteurs du *TTP,* du passage du *De Cive* de Hobbes, selon lequel si chacun a le « droit de travailler à sa conservation, il a pareillement le droit d'user de tous les moyens et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne pourrait point se conserver (*sine qua conservare se non potest* »[103]. Toutefois, le sens de ces

[98] K. Blackwell, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell.* London, George Allen & Unwin, 1985. pp. 2-3; W. K. Frankena, "Spinoza's 'New Morality'", in M. Mandelbaum, E. Freeman (ed.), *Spinoza. Essays in Interpretation*, La Salle, Open Court, 1975, pp. 85-100.

[99] B. Spinoza, *Ethique* III, 9, scolie, Pautrat, pp. 230-231.

[100] T. Verbeek, "Spinoza on Natural Rights", *Intellectual History Review*. 17, 3, 2007, p. 262.

[101] A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 67.

[102] L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. franç. Paris, Flammarion, 1986, p. 14.

[103] B. Spinoza, *TTP* XVI, 3, pp. 506-507, note 5 p. 766, Th. Hobbes, *De Cive*. I, 8.

deux affirmations est différent pour chaque auteur. Hobbes insiste sur le droit conjoncturel que chacun a de se conserver, sans toutefois généraliser ce droit particulier à l'ensemble du domaine juridique. Spinoza, au contraire, réduit le droit en général au droit particulier à chaque individu qui est, non seulement de conserver son propre être, mais aussi d'étendre sa propre puissance d'agir. Alors que pour Hobbes, les individus doivent abandonner leur droit naturel en conservant toutefois la partie qui concerne l'auto-préservation[104], afin d'instituer par contrat la société civile sortie de l'état de nature, la cité reste, pour Spinoza, d'essence purement naturelle. La politique s'inscrit dans la nature et la prolonge, devant alors permettre aux individus d'accroitre leur puissance propre. Hobbes et Spinoza s'opposent ainsi sur le sens à donner à l'idée de droit naturel. Pour le premier, les hommes doivent suppléer socialement aux carences du droit naturel afin d'y mettre fin, et pouvoir ainsi accéder à l'institution contractuelle. Pour le second, les individus doivent continuer, à travers la vie sociale, à réaliser leurs aspirations purement naturelles que l'état doit alors aider à rendre effectives[105]. Cette différence semble ancrée dans leur conception distincte du conatus. Comme nous l'avons noté précédemment, pour Hobbes, le conatus ou effort (*endeavour*) désigne l'initiation du mouvement ; lorsque celle-ci se trouve dirigée vers un objet qui la cause, elle s'appelle appétit (*appetitus*) ou désir (*cupido)*, et lorsque l'effort consiste à s'écarter de quelque chose, on l'appelle aversion (*aversio*)[106]. Si Spinoza reprend ces définitions[107], sa théorie a généralisé la notion de conatus à tous les modes finis de la substance, et elle désigne la persévérance dans l'être en général[108], alors que le conatus hobbesien ne s'applique qu'aux seuls corps matériels[109].

Samuel von Pufendorf a repéré plusieurs confusions dans la pensée spinoziste du droit naturel. En se référant à l'exemple des gros poissons mangeant les petits (*magni ad minores comedendum*), que Spinoza a repris du *Talmud*[110], Pufendorf souligne qu'il a transformé radicalement le sens traditionnel des termes qu'il em-

[104] Th. Hobbes, *Léviathan* XXVII, p. 452.

[105] Cf. S. Goyard-Fabre, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Vrin, 2003, pp. 103-104.

[106] Th. Hobbes, *Léviathan*, VI, p. 125.

[107] Notamment dans *Ethique* III, 9, 27, 35 et 37.

[108] B. Spinoza, *Ethique* III, 6.

[109] Th. Hobbes, *De Cive*, III, 15; M. LeBuffe, "Spinoza and Hobbes", in Y. Y. Melamed (ed.), *Blackwell Companion to Spinoza,* Hoboken, NJ, Blackwell, 2021, pp. 81-92.

[110] B. Spinoza, *TTP* XVI, 2, pp. 504-505. Cet exemple, exprimé différemment dans de nombreuses cultures, se trouve dans le *Talmud* '*Avodah Zarah* 3b-4a, qui commente le verset de *Habacuc* I, 13-14, dénonçant le méchant qui avale le juste, réduisant ainsi les hommes aux poissons de la mer. Cet exemple se trouve mentionné par R. Yehouda Ha-Levi et R. Itshaq Abrabanel. Cf. W. Z. Harvey, "Spinoza oumashal dagey ha-yam", *Sefer Rivka*, H. Pediah, E. Meir (Eds). Beer Sheva, Ben Gurion University, 2007, pp. 369-375. Même si les traducteurs du *TTP* sugèrent que l'exemple des poissons vient de Varron, et qu'il est cité par Juste Lipse. Note 3, p. 766, il semble plus probable que la source de Spinoza provienne du *Talmud*. Notons que Gilles Deleuze rapporte à Hobbes l'exemple des poissons alors, qu'à notre connaissance, Hobbes ne le mentionne nulle part. G. Deleuze, *Sur Spinoza.Transcriptions de cours, Vincennes 1978-1981*. Anachorete (sans date et sans lieu d'édition), pp. 76-77.

ploie[111]. Ainsi, le droit spinoziste ne se trouve limité que par la puissance d'agir propre à chacun, et s'il procède bien de la loi naturelle, il n'est plus régulé par la loi, au sens hobbesien que nous avons rappelé précédemment, afin d'éviter de léser autrui. Selon Pufendorf, la transformation sémantique du terme de droit qu'opère Spinoza ne saurait justifier le fait que chacun puisse avoir le droit de faire tout ce qu'il a le pouvoir d'entreprendre. De plus, la notion traditionnelle de droit n'a de sens que pour les êtres intelligents, et elle ne saurait être appliquée à tous les êtres naturels, comme le fait Spinoza[112].

En fait, la révolution spinoziste concernant le droit s'inscrit dans le mouvement de subjectivation du droit, de Suarez à Grotius. Rappelons que selon Suarez, aucun transfert de droit ne peut s'opérer « sans le consentement et l'effectivité de la volonté à celui de qui le pouvoir doit être transféré ou accordé » (*sine consensus et efficacia voluntatis ejus a quo potestas transferenda seu conferenda est*)[113]. De même, pour Grotius, « le droit est une qualité morale attachée à l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose »[114]. Alors que chez Hobbes, le droit restait un pouvoir moral[115], il devient chez Spinoza un pouvoir physique, et selon l'expression de Matheron « le droit c'est la puissance effective et rien de plus »[116]. En ce sens, Spinoza a largement contribué à la remise en question de la pensée juridique (*ratio more juridico*), qui prévalait en Europe jusqu'au 17e siècle[117].

D'un point de vue théologique, selon Pufendorf, si par nature on entend l'assemblage de tous les êtres créés, une telle totalité ne saurait légitimement se trouvée identifiée à Dieu, car elle en réduirait alors nécessairement la puissance infinie à la finitude des créatures ; ce qui est le propre du panthéisme. Le pouvoir de la nature, bien qu'il soit une production divine, n'épuise jamais toute la puissance du Créateur, alors que Spinoza a limité cette puissance au seul domaine naturel, en assimilant le possible à la contingence. Tous deux n'exprimant qu'un défaut de notre connaissance (*nisi respectu defectus nostrae cognitionis*)[118]. De même, pour Spinoza, du fait que le pouvoir de la nature soit conçu comme le pouvoir global de tous les individus, alors chaque particulier a le droit de s'arroger un pouvoir sur toutes choses ; droit qui reste proportionnel à la puissance de chacun. Pour Pufendorf, il faut dire au contraire que

[111] Hans Kelsen, en reprenant l'exemple des poissons, souligne qu'il est entièrement dépourvu de tout jugement de valeur, et il ajoute qu'aucun « raisonnement logique ne permet de passer de ce qui est à ce qui doit être, de la réalité naturelle à la valeur morale ou jurique ». *Théorie pure du droit*, trad.franç. Neuchatel, Éditions de la Baconniére, 1953, p. 88.

[112] S. von Pufendorf, *Le droit de la Nature et des Gens*, trad. franç, Amsterdam, Henri Schelte, 1706, pp. 142.

[113] Francisco Suárez, *Opera omnia*, T. XXIV, A. Carolo Berton (ed.), Paris, L. Vivès, 1859, p. 211.

[114] H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. franç. Paris, Guillaumin et Cie, 1867, T. 1, p. 65.

[115] Th. Hobbes, *Léviathan*, XL trad.franç. p. 665.

[116] A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 254.

[117] Cf. B. Frydman, "Divorcing Power and Reason: Spinoza and the Founding of Modern Law", *Cardozo Law Review,* 25, 2005, p. 608.

[118] B. Spinoza, *Éthique* I, 33, et scolie I, Pautrat, pp. 72-75.

« chaque individu a une certaine partie déterminée de droit, & par conséquent que nul individu ne saurait s'attribuer la partie qui est échue à tout autre individu de l'univers ». L'emploi spinoziste de l'expression *loi naturelle*, ou *droit naturel*, ne peut être que métaphorique, dans la mesure où il repose sur une conception de la nature humaine totalement contraire à son essence sociale, alors que celle-ci reste seule capable de fonder les notions de loi et de droit. Les hommes spinoziens n'ont aucun « égard à autrui, mais uniquement en vue de leur propre intérêt ». Pufendorf souligne que « de cela seul qu'ils ont des forces naturelles de faire une chose, il ne s'ensuit pas qu'ils aient droit de le faire ». C'est l'assimilation du droit à la puissance qui permet à Spinoza d'effacer toute différence entre l'homme et les autres êtres naturels et d'affirmer ainsi que « tout ce que chaque chose fait suivant les lois de la nature, elle le fait avec un droit absolu »[119]. Pufendorf critique aussi la réduction spinoziste du religieux au politique, comme conséquence de l'assimilation du droit au fait. Le droit divin ne date nullement du moment où les hommes ont transféré à Dieu leurs droits individuels, sur le modèle de ce qui se pratique dans l'état civil, comme le conçoit Spinoza à propos de l'état des Hébreux[120]. La démarche de Spinoza procède d'un *petitio principii* lié à son panthéisme, posant de façon préjudicielle que dans l'état naturel les hommes ne tiennent pas leur existence d'un Dieu transcendant mais de la seule nature immanente, pour en conclure ensuite à la pure naturalité du droit[121]. Un tel *petitio principii* repose sur une équivoque par lequel le spinozisme, d'une part dénomme loi naturelle une simple qualité physique, et d'autre part il réduit le droit à un pouvoir d'agir concernant aussi bien les êtres rationnels que les êtres dépourvus de raison[122]. De même, Rousseau dénonce l'emploi de qualités morales dans un sens purement physique, car un tel emploi revient, comme le fait Spinoza en transformant la signification des mots, à appeler « vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer »[123].

L'immanence juridique spinoziste qui, comme nous l'avons remarqué précédemment, fonde le droit subjectif, pose, concernant l'individu, que « bien des choses … relèvent de son droit et qui, de ce fait, dépendent de sa seule volonté et non pas de celle d'un autre (*Quare concedendum unumquemque multa sibi sui juris reservare, quae propterea a nullius decreto, sed a suo solo pendent*)[124]. Rappelons qu'à partir de Spinoza, puis de Rousseau et de Hegel, la notion de loi naturelle va

119 S. von Pufendorf, *Le droit de la Nature et des Gens*, trad. franç. p. 143.

120 B. Spinoza, *TTP*, XVI, 19, pp. 528-529.

121 S. von Pufendorf, *Le droit de la Nature et des Gens,* pp. 324-325.

122 S. von Pufendorf, *Le droit de la Nature et des Gens,* p. 155; sur la nature de la critique de Spinoza par Pufendorf, cf. E. Curley, "Samuel Pufendorf (1632-1694) as a critic of Spinoza", in P. Cristofolini (ed.), *L'hérésie spinoziste: la discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du spinozisme,* Paris, Editions Amsterdam, 1995, pp. 89-96.

123 J-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, pp. 194-195; cf. A. Charrak, "Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau", *Revue de Métaphysique et de Morale.* 3, 2002, pp. 403-404.

124 B. Spinoza, *TTP*, XVII, 1, pp. 536-537.

évoluer en passant d'une perspective proprement philosophique, religieuse et politique, à un domaine purement politique que Marx s'attachera à orienter vers l'économie, la justice sociale et la démocratie[125]. Rappelons que dans sa jeunesse, Marx avait recopié, notamment, le passage du *TTP* XXX, où Spinoza faisait du droit naturel la faculté de « raisonner librement et de juger librement des choses » (*jus suum naturale, sive facultatem suam libere ratiocinandi et de rebus quibuscunque judicandi*)[126]. Il s'attachait alors à lui donner une formulation essentiellement économico-politique, dans laquelle le droit ne fait qu'exprimer les rapports entre les propriétaires privés, et il se transforme toujours en fonction des changements qui affectent l'ensemble de ces rapports[127].

PUISSANCE, DROIT, LOI ET DEVOIR-ÊTRE

Le juriste romain Domitius Ulpianus (170-223), sous l'influence des Stoïciens, avait mentionné l'idée de loi naturelle universelle en un sens plus descriptif que normatif, et il avait alors distingué entre le *ius naturale*, ce que la nature commande de faire, le *ius gentium*, la loi rationnelle des peuples, et le *ius civile* qui constitue la loi positive instituée[128]. Hugo Grotius a retenu des Stoïciens la notion d'*oikeiôsis*, mais alors que, chez Chrysippe, cette notion désignait un principe dirigé par la Providence, elle constitue chez Grotius une compulsion de vivre ensemble, à l'origine de l'« état domestique », permettant une aide mutuelle entre les citoyens[129]. Cette compulsion décrit l'effort commun à tous les êtres, s'accompagnant d'une conscience de ce qui est utile ou nuisible pour l'existence de chacun. Grotius avait aussi opéré un passage de la notion permissive du droit, comme liberté sans entrave, à celle négative de loi qui vient limiter et interdire, afin d'éviter de commettre envers autrui toute espèce d'injustice[130]. Hobbes reprendra cette exigence éthique, résumée dans cette unique maxime, qu'il emprunte au *Talmud* : « ne fais pas à autrui ce que tu penses déraisonnable qu'autrui te fasse »[131]. Il renouvelle ainsi la distinction entre la notion de *jus*, qui autorise, et celle de *lex*, qui restreint, soulignant le passage nécessaire de la pre-

[125] G. E. McCarthy, *Marx and Social Justice: Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy*. Leiden, Brill, 2017, p.109

[126] B. Spinoza, *TTP*, XX, 1, pp. 632-633; "Cahier Karl Marx", trad. franç. in *Cahiers Spinoza*, I, 1977, pp. 44-45. Sur la convergence de vues entre Spinoza et Marx concernant la notion de droit naturel, cf. T. Matysik, *When Spinoza met Marx: experiments in nonhumanist activity*, Chicago, London, University of Chicago Press, 2022, pp. 111-112.

[127] K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, trad. franç. Paris, Editions sociales, 2008, p. 86.

[128] T. Honoré, *Ulpian Pioneer of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd, 2002, pp. 79-80.

[129] H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* trad. franç. pp. 5-6.

[130] H. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, T.I, p. 117 note 1; Th. Hobbes, *Léviathan* XIV, pp. 229-230, et note de Gérard Mairet.

[131] Th. Hobbes, *Léviathan* XXVI, p. 414, reprend de Hillel, « ce qui est haïssable à tes yeux, ne le fais pas à autrui », la maxime posée comme principe essentiel de la Torah, cf. *Shabat* 31a.

mière à la seconde, afin de mettre un terme à l'état de guerre entre les hommes. Cet état dure aussi longtemps que chacun s'en tient à son droit de faire tout ce qui lui plait. Le transfert mutuel du droit de chaque individu se réalise sous la forme du contrat, qui annule l'état de nature, régi jusqu'alors par le seul droit naturel (*jus naturale*)[132]. Celui-ci se réfère uniquement à la préservation de soi, et ce, au contraire de l'état contractuel qui permet d'instaurer la loi naturelle (*lex naturalis*) rationnelle. En conséquence, Hobbes souligne que la guerre se trouve du côté du droit, alors que la paix est du côté de la loi[133].

Spinoza semble avoir retenu certains éléments du Stoïcisme reformulé par Grotius, sans toutefois reprendre l'idée d'ordre religieux de Providence, ni aucune des connotations proprement morales attachées à la notion de convivialité[134]. Le « devoir » spinoziste ne constitue qu'une action naturelle nécessaire à accomplir, conformément au conatus de chacun, qui représente la loi suprême de la nature[135].

A l'encontre de la conception philonienne de la loi naturelle, qui émane de la volonté divine transcendante[136], Spinoza a fait dépendre la loi naturelle « de la nécessité de la nature ou d'une décision des hommes (*necessitate naturae vel ab hominum placito dependet*) »[137]. Dès lors, le « droit naturel de chacun n'est pas déterminé que par son désir et sa puissance (*non sana ratione sed cupiditate et potentia determinatur*) »[138]. L'identification du *jus* à la *potentia* procède d'une transformation du concept de nature ; le naturel, qui désignait traditionnellement l'originaire et l'essentiel, devient avec Hobbes et Spinoza synonyme de puissance. En conséquence, le droit naturel, en cessant d'être un droit proprement juridique, devient l'expression même des forces de la nature. Pour Hobbes, la puissance (*potentia*) se trouve à l'origine du pouvoir (*potestas*) étatique, qui présuppose l'unité réelle de « tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun »[139]. Un tel pouvoir s'opère par un transfert des *potentiae* de tous les sujets, et la puissance naturelle de l'individu reste constitutive de leur liberté, qui « réside dans les facultés supérieures du corps et de l'esprit »[140] ; liberté que Spinoza refusait au nom de son nécessitarisme. Précisons que selon Hobbes la force est limitée par la « puissance commune »

[132] Th. Hobbes, *Léviathan* XIV, pp. 231-235; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 294.

[133] Th. Hobbes, *Léviathan* XIV, pp. 229-232.

[134] V. Laurand, "Grotius et le stoïcisme", *Lumières*, 1, 2003, pp. 32-33.

[135] J. Miller, "Spinoza and Natural Law", in J. A. Jacobs (ed), *Reason, Religion and Natural Law from Plato to Spinoza*, New York, Oxford University Press, 2012, pp. 206-207.

[136] Selon Philon d'Alexandrie, Abraham suivait *par nature* une vie conforme à la Loi qui ne sera révélée au Sinaï que plus tard. *De Abrahamo*, in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, XX, § 275-276, Paris, Éditions du Cerf, 1966, pp. 132-135. Sur l'importance des écrits de Philon pour les juristes du 17e siècle, cf. M. Jones, "Philo Judaeus and Hugo Grotius's Modern Natural Law", *Journal of the History of Ideas,* 74, 3, 2013, p. 356.

[137] B. Spinoza, *TTP*, IV, 1, pp. 180-181.

[138] B. Spinoza, *TTP* XVI, 3, pp. 506-507.

[139] Th. Hobbes, *Léviathan*, XVII, p. 288.

[140] Th. Hobbes, *Léviathan*, X, p. 170.

lorsqu'elle se trouve dotée à la fois de droit et de force[141], alors que pour Spinoza c'est la force qui donne le droit, et non pas l'inverse[142]. Bien qu'il ait noté la nécessité de contenir la multitude « à l'intérieur de limites précises » (*intra certo limites*)[143], le droit et la puissance, se trouvant ancrés dans la nature, ne peuvent être limités que par le droit réduit à la puissance naturelle, et jamais par une loi quelconque. Si la puissance reste susceptible de s'accorder avec la rationalité, c'est seulement lorsque les deux coïncident, sans aucun conflit entre eux, dans le cas contraire, c'est toujours la puissance qui prévaut[144].

Notons que le *Traité Politique* emploie neuf fois l'expression « comme une seule âme » (*una veluti mente*), qui semble faire écho à celle de Hobbes : une « seule et même personne »[145], c'est toutefois pour identifier cette âme unique à la puissance de la multitude (*potentia multitudinis*). Alors que pour Hobbes, « on ne peut attribuer aucun droit à la multitude hors de la société civile », où par convention chacun abandonne son droit[146], pour Spinoza, il n'y a pas de « différence d'essence » (*nulla essentialis detur differentia*) entre un état créé par une multitude libre et l'état qui résulte du droit de la guerre[147]. Si l'état présuppose que les individus sont tous dirigés vers ce que la « saine raison enseigne être utile à tous les hommes (*quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet*) »[148], Spinoza reconnaît cependant que ce serait « rêver de l'âge d'or des poètes (*seculum poetarum aureum*) », que de croire qu'on puisse amener la multitude à vivre selon le « seul précepte de la raison (*ex solo rationis praescripto*) »[149].

La loi comme norme s'oppose à la théorie du *jus*-naturalisme médiéval que reprenait Spinoza, pour lequel le droit naturel ne renvoie qu'à des descriptions de faits concernant les êtres naturels[150], alors que selon Hermann Cohen, le panthéisme spinoziste repose sur l'annulation de la distinction entre l'être (*Sein*) et le devoir-être (*Sollen*). Cette annulation a ainsi permis à Spinoza de diviniser sa nouvelle formulation du droit naturel, dont les limites restent celles de la puissance du conatus[151]. Comme l'a montré Hans Kelsen, le droit véritable s'origine dans la dif-

[141] Th. Hobbes, *Léviathan*, XIV, p. 240.

[142] A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 132.

[143] B. Spinoza, *TP*, I, 3, Ramond, pp. 90-91.

[144] Cf. A. Matheron, "Le « droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 175, 2, 1985, pp. 149-176.

[145] Th. Hobbes, *Léviathan*, XVII, p. 288.

[146] Th. Hobbes, *De Cive*. II, 6, trad. franç., Reproduction electronique, Les Échos du Maquis, 2013, p. 75.

[147] B. Spinoza, *TP*, V, 6, Ramond, pp. 136-137.

[148] B. Spinoza, *TP*, III, 7, Ramond, pp. 116-117.

[149] B. Spinoza, *TP,* I, 5, Ramond, pp. 92-93.

[150] A. Boureau, "Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit medieval", *Annales: Histoire, Sciences Sociales,* 57, 6, 2002, pp. 1464- 1465.

[151] H. Cohen, *Spinozas Verhaltnis zum Judentum*. Festgabe zum zehnjahrigen Bestehen der Akademie fir die Wissenschaft des Judenthums. Berlin, 1929, pp. 43-68; F. Nauen, "Hermann Cohen's Perceptions of Spinoza: A Reappraisal", *AJS*, 4, 1979, pp. 111-124; M. Bienenstock, "Hermann Cohen sur le

férenciation entre le *Sein* et le *Sollen* dans la mesure où l'ordre des normes ne relève pas de la causalité naturelle de l'être, mais seulement de l'autonomie du devoir-être[152]. Là où Hermann Cohen repérait la fondation du droit dans le devoir-être[153], Carl Schmitt, malgré son opposition apparente à Spinoza, s'accordait finalement avec lui, afin de valoriser la seule décision politique. Celle-ci ne prend en compte que les circonstances naturelles des différents rapports de forces, sans jamais se référer à une quelconque norme universelle[154]. En ce sens, il dénonçait la thèse de Kelsen ayant lui-même critiqué la confusion schmittienne du droit et du pouvoir[155]. Kelsen soulignait que la théorie du droit naturel a commis l'erreur de ne pas distinguer entre « les lois causales formulées par les sciences de la nature et les règles de droit formulées par la science juridique »[156]. Il reprenait ainsi la critique que Rousseau faisait de Grotius, et que Spinoza avait lui-même réitérée, à savoir « établir toujours le droit par le fait »[157].

POTENTIA* VERSUS *POTESTAS

Pour Spinoza, bien que la société reste utile et nécessaire[158], le transfert des droits doit toujours s'accorder avec la puissance des individus. Selon l'expression d'Alexandre Matheron, il ne s'agit que d'un « changement des rapports de forces à l'intérieur de la sphère du droit naturel, sans sortir du pouvoir physique »[159]. Le droit positif dérive du droit naturel, et en cas de conflit la médiation du pacte s'annule car le droit naturel domine toujours la loi[160]. En identifiant le droit à la puissance, Spinoza subvertit entièrement la thèse de Grotius concernant le droit naturel, qu'Hobbes avait acceptée dans ses grandes lignes[161]. Alors que Hobbes su-

panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza", *Revue de métaphysique et de morale.* 69, 1, 2011, pp. 29-45.

[152] H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. franç., p.60 et p. 83.

[153] H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1877, p. 4.

[154] C. Schmitt, *Les trois types de la pensée politique*, trad. Franç, Paris, PUF, 1995, p. 83.

[155] C. Schmitt, "La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif", trad. franç., *Cités,* 14, 2003, p. 175.

[156] H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, p. 47.

[157] H. Kelsen, *Théorie pure du droit,* p. 175; J. J. Rousseau, *Le contrat social*, Paris, Garnier Flammarion, 1969, p. 42.

[158] B. Spinoza, *TTP,* V, 7, pp.218-219; A. L. Motzkin, "He'arah 'al zkout tivy', tev'a outevounah 'eçel Spinoza", *Iyyun*, 28, 1, 1978, pp. 73-76.

[159] A. Matheron, "Le « droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 175, 2, 1985, p. 174.

[160] A. Negri, *L'anomalie sauvage*, trad. franç., Paris, PUF, 1982, p. 296; cf. E. Balibar, "Jus-Pactum-Lex", *Studia Spinozana*, 1, 1985, pp. 105-142; G. Courtois, "Le 'Jus sive Potentia' spinoziste", *Archives de Philosophe du Droit*, 18, 1973, pp. 159-189.

[161] A. Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", *Philosophie,* 4, 1984, pp. 69-89.

bordonne le domaine politique à la *potestas*, Spinoza le subordonne à la *potentia*[162]. D'un point de vue métaphysique, la *potestas* implique l'idée d'un pouvoir transcendant, alors que la *potentia* reste purement immanente à l'individu[163]. C'est du fait de la sujétion de la *potestas* à la *potentia* que le droit naturel spinoziste permet aux individus de poursuivre que leurs intérêts propres. Chacun ayant le droit souverain de faire tout ce qui lui est possible de réaliser, l'ordre établi n'interdit que les choses que personne ne désire ou que personne ne peut faire [164].

Si le droit procède uniquement de la puissance, alors le pouvoir établi risque toujours de se trouver renversé par un souverain doté d'un pouvoir plus fort[165]. Spinoza admirait Machiavel, qu'il avait lu en italien. Il le cite deux fois dans le *TP*, V, 7 et X, 1[166]. Cependant, chez Machiavel, la *virtù* désignait les qualités décisoires du prince, tant par ses propres armes que par ses talents[167], alors que pour Spinoza, la *vertu* s'identifie à la seule puissance (*Per virtutem et potentiam idem intelligo)*[168]. Selon Machiavel, la puissance ne se justifie que par sa finalité constructive, et elle ne saurait constituer un but en soi. Une action déterminée peut parfois contredire la morale, mais seule la violence qui restaure l'ordre juste reste légitime, alors que celle qui ruine l'intérêt collectif est condamnable[169]. Cette distinction disparait chez Spinoza qui, identifiant le droit à la puissance, a en fait supprimé tout contrôle proprement éthique sur le pouvoir, tant individuel que politique. Ainsi, par exemple, par le droit naturel, ce qu'un individu réussit à soutirer à son prochain lui appartient entièrement[170]. Alors que Hobbes précisait que l'absence de justice caractérise uniquement l'état de nature, où prévaut la « guerre de chacun contre chacun »[171], pour Spinoza, même dans l'état civil il ne peut exister de loi injuste ou de politique proprement immorale[172]. De ce fait, tout en se référant à la notion d'égalité que de façon sporadique[173], Spinoza l'a finalement supprimée de sa conception de la démocratie comme n'étant pas compatible avec la

[162] S. L. Field, *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, New York, Oxford University Press, 2020, pp. 151-152.

[163] P. Thomas, "Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza", *Historical Materialism.* 10, 3, 2002, p. 94.

[164] B. Spinoza, *TTP*, II, 3 et *TTP*, XVI, pp. 3-7.

[165] B. Spinoza, *TP* VI 4-7, Ramond, pp. 953-955; *TP* VII 1, p. 968.

[166] B. Spinoza, *TP*, V, 7, Ramond, pp.138-139, et X,1, pp. 256-257; V. Morfino, "Spinoza, interprète de Machiavelli dans le Traité politique", in C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (ed*.), La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique,* Paris, Ed. Amsterdam, 2008, p. 60.

[167] N. Machiavel, *Le Prince,* VI, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1978, pp. 303-306.

[168] B. Spinoza, *Ethique* IV, déf. VIII, Pautrat, pp. 360-361.

[169] N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, I, 9, *Œuvres Complètes*, p. 405; Cf M. Viroli, *Machiavelli's God*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2010, p. 17, note 39.

[170] Cf. P. L. Couchoud, *Benoît de Spinoza*. Paris, Alcan 1902, p. 134.

[171] Th. Hobbes, *Léviathan*, XIV, p. 227.

[172] C. Ramond, "Le 'Traité Politique' de Spinoza - vers une démocratie sans valeurs?", *Revue de Théologie et de Philosophie,* Troisième série, 147, 2, 2015, p. 141.

[173] Voir notamment *TTP*, III, 6, pp.156-157; *TTP* III, 7, pp. 160-161; *TTP* V, 8, pp. 220-221.

notion de puissance[174]. En effet, l'Axiome d'*Ethique* IV, pose qu'il n'y a « pas de chose singulière dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante » (*Nulla res singularis in rerum natura datur qua potentior et fortior non detur alia*)[175]. Le *TP*, IX, 4, pourra alors déduire que « rechercher l'égalité entre les inégaux, c'est rechercher quelque chose d'absurde » (*nam qui inter inaequales aequalitatem quaerit, absurdum quid quaerit*)[176]. Le primat de la puissance explique également l'insistance de Spinoza sur l'inégalité sexuelle, ce que Wim N. A. Klever a qualifié de « page noire » (*zwarte bladzijde*) du spinozisme[177] ; conception qui n'a pas manqué de décevoir ses lecteurs et surtout ses lectrices, jugeant frivole une telle insistance[178]. Pour Spinoza, la condition des femmes dérive de leur faiblesse naturelle. C'est pourquoi, il n'y a pas eu de régimes politiques dans lesquels les hommes et les femmes ont pu régner ensemble, et surtout de régimes gouvernés seulement par des femmes seules. Spinoza en conclut que les femmes sont inférieures, et donc elles n'ont pas « par nature un droit égal à celui des hommes » (*foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus*)[179].

LE CONATUS ET LA NOTION D'ALLIANCE

Spinoza a élargi aux individus l'absence de retenue morale, que Machiavel tolérait uniquement pour les princes[180]. Comme nous l'avons rappelé précédemment, pour Machiavel la *virtù* ne concerne que les dirigeants politiques, alors que pour Spinoza, s'identifiant à la puissance du conatus[181], la vertu constitue une notion plus générale. Elle s'applique pareillement à tous les individus qui s'efforcent de rechercher leur utile (*suum utile quaerere*)[182]. Dès lors, aucun contrat, et par conséquent aucune alliance de type biblique, ne saurait être permanent, car sa force

[174] Cf. D. Vardoulakis, "Equality and Power: Spinoza's Reformulation of the Aristotelian Tradition of Egalitarianism", in A. K. Kordela, D. Vardoulakis (ed.), *Spinoza's Authority Volume I: Resistance and Power in Ethics*, London, New York, Bloomsbury Publishing, 2018, pp. 11-22.

[175] B. Spinoza, *Ethique* IV, Axiome, pp. 360-361.

[176] B. Spinoza *TP* IX, 4, Ramond, pp. 244-245.

[177] W. N. A. Klever, "Een zwarte bladzijde? Spinoza over de vrouw", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte.* 84, 1, 1992, pp. 38-51.

[178] Cf. F. Pollock, *Spinoza: his life and philosophy,* London, C. Kegan Paul, 1880, p. 337.

[179] B. Spinoza, *TP*, XI, 4, Ramond, pp. 272-273; H. Sharp, "Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality", *Journal of the History of Philosophy*, 50, 4, 2012, p. 566. Comme nous l'avons souligné plus haut, la thèse de Spinoza a été contredite par l'histoire, qui a montré de nombreux exemples de reines et dirigeantes politiques. Cf. A. Fulda (ed.), *Femmes d'État. L'art du pouvoir, de Cléopâtre à Angela Merkel*, Paris, Perrin, 2022.

[180] N. Machiavel, *Le Prince*, XVIII, p. 343, spécifiant que le prince doit « savoir entrer en mal » lorsque la situation l'exige; E. Curley, "The state of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*, XIX, 1, 1991, p. 99.

[181] Cf. S. Zac, "Vie, conatus, vertu: Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", *Archives de Philosophie*. 40, 3, 1977, pp. 405-428.

[182] B. Spinoza, *Ethique* IV, 20, pp. 388-389; S. Barbone, "Virtue and Sociality in Spinoza", *Iyyun* 42, 1993, pp. 383-384.

réside uniquement dans l'espoir d'obtenir un plus grand bien ou un moindre mal, et lorsque ce « fondement est supprimé » (*quod fundamentum si tollatur*), le contrat s'annule *ipso facto*[183].

David Novak a souligné que Spinoza a totalement inversé la signification de l'Alliance du Sinaï. En effet, son assimilation à un contrat abroge la notion biblique d'Election, qui présuppose d'abord une communauté d'Alliance et la promesse d'une finalité d'accomplissement historique. D'un point de vue traditionnel, l'Alliance n'est pas un contrat négocié entre deux parties égales, engagées par un consentement mutuel, mais une relation initiée par Dieu que son allié ne peut nullement refuser, et qui reste éternelle, comme l'exprime le prophète *Isaïe* (LIV, 10) : « Et mon alliance de paix (littéralement : *l'alliance de ma paix*) ne disparaîtra point (*ouberyt shlomy l'o tamouṯ*) ». En fait, en hébreu le terme *beryt* possède deux significations, à la fois distinctes et relatées : l'une au sens de l'Alliance que Dieu a contractée avec Noé, Abraham et au moment de la Révélation du Sinaï ; et l'autre au sens d'une alliance interhumaine, comme celle que les Anciens d'Israël ont passé avec le roi David à Hébron (I *Chroniques*, XI, 3). Toutefois ce dernier type d'alliance, que Spinoza reconnaît, reste une conséquence de la première, que Spinoza refuse. Selon les catégories sémantiques que nous avons rappelées précédemment, le premier type d'alliance, restant unique, est d'ordre intensionnel car non substituable *salva veritate*, alors que la seconde, étant réitérable, est d'ordre extensionnel et concerne une multiplicité d'alliés. C'est précisément le passage du premier ordre au second qui a permis à Spinoza d'inverser le sens de l'Alliance du Sinaï, en la réduisant à un contrat. Il souligne que « le droit divin a commencé à partir du moment où les hommes, par un pacte exprès, ont promis à Dieu de lui obéir en tout (*jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresse pacto Deo promiserunt in omnibus obedire*) »[184]. Le *contractum* ne concerne que les hommes, qui seuls peuvent en prendre l'initiative, et Spinoza précise que, comme dans une démocratie, les Hébreux ne transférèrent leurs droits à personne d'autre qu'à Dieu, et de ce fait « tous demeurèrent parfaitement égaux (*omnes ab hoc pacto aequales prorsus mansisse*) »[185]. Pour Spinoza, et en opposition totale avec la Tradition juive, ce sont les Hébreux qui ont élu Dieu, et non l'inverse[186]. Cette réduction de l'Alliance à un contrat social la soumet alors aux seules circonstances historiques et politiques, et toute alliance reste alors toujours susceptible d'être annulée. Selon Novak, par une telle réduction, Spinoza justifie en fait son droit de pouvoir quitter la Synagogue, et ce, au moyen d'un syllogisme latent. Celui-ci peut être formulé de la façon suivante : la majeure pose que le contrat entre Dieu et le Peuple juif a été annulé avec la destruction de leur état ; la mineure précise que Ba-

183 B. Spinoza, *TTP* XVI, 16, pp. 522-523.
184 B. Spinoza, *TTP*, XVI, 19, pp. 528-529.
185 B. Spinoza, *TTP*, XVII, 9, pp. 548-549.
186 D. Novak, *The election of Israel. The Idea of the Chosen People*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 p. 22, pp. 31-32.

ruch Spinoza est né au sein de ce peuple ; et la conclusion serait : comme tous les autres Juifs, Baruch Spinoza n'est plus concerné par les obligations liées à un tel contrat, devenu alors obsolète[187].

Il faut souligner que la politique spinoziste débouche en fait sur une perspective proprement a-politique ou anté-politique, puisque le souverain dépend toujours finalement du pouvoir de la multitude dont le droit naturel détermine toute institution politique[188]. C'est pourquoi, l'instauration du collectif d'individus, qui restent souvent déraisonnables, implique l'intervention d'une structure capable de transcender les particuliers, sans appartenir elle-même à leur ordre. En ce sens, se référant à l'idée sartrienne de l'antériorité de la série par rapport au groupe[189], on peut rapporter cette structure transcendante méta-politique, mais dont les effets s'expriment essentiellement sur le plan politique, à la scène primitive du Sinaï que Spinoza a privilégiée comme modèle fondateur de la constitution étatique, mais déchargée de sa théorie de l'élection[190]. Au contraire, on peut considérer l'événement du Sinaï comme constituant l'acte fondateur du politique en général permettant, entre autres, la structuration symbolique des désirs particuliers par la loi transcendante. Un tel acte constitue la condition *sine qua non* de l'existence politique du collectif, précédant l'institution des rapports sociaux[191]. C'est précisément le sens de la critique que Pufendorf faisait aussi bien de Hobbes que de Spinoza. Rappelons que Pufendorf cherchait, sous l'influence de son professeur de mathématiques, d'obédience cartésienne, Erhard Weigel (1625-1699), à aborder le droit d'une manière *mos geometricus*. Il demandait ainsi, que La Loi puisse trouver sa place parmi les sciences démonstratives[192]. Il a ainsi formulé une analyse qu'on a pu qualifier de « méta-structure » morale, qui produit des formes de légalité, indépendamment de leurs déterminations naturelles et conventionnelles, mais exprimant une symbiose originaire entre la morale et le droit[193]. Qualifiée de moderne avant la lettre, une telle symbiose cherchait à reformuler le droit selon un ordre hypothético-déductif[194].

Nous avons analysé l'ancrage de la notion spinoziste du droit naturel, notamment dans le stoïcisme, et dans les théories de Grotius et de Hobbes, en soulignant les renversements que Spinoza a opérés par rapport à ces auteurs. Nous

[187] D. Novak, *The Jewish Social Contract: An Essay in Political Theology*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, p. 160.

[188] B. Spinoza, *TP*, III, 2, Ramond, pp. 112-113.

[189] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, I, pp. 311-314.

[190] Cf. M. A. Rosenthal, "Why Spinoza chose the Hebrews: The exemplary function of prophecy in the Theological-Political Treatise", *History of Political Thought*, 18, 2, 1997, pp. 207-241.

[191] B. Lévy, *Le Meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris-Lagrasse, Verdier-Grasset, 2002, pp. 218-219.

[192] S. von Pufendorf, *Elementorum jurisprudentiae universalis*, trad. angl. W. A. Oldfather, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. XXVIII.

[193] M. Eli Nutkiewicz, "Samuel Pufendorf: Obligation as the basis of the state", *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1, 1983, pp. 17-19.

[194] S. Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994, p. 41.

avons souligné l'évolution de la notion de droit naturel, encore de type contractuel dans le *TTP*, puis devenant seulement naturel dans le *TP*. La conception essentiellement *sui-juris* que Spinoza a alors développée, parallèlement à la notion de conatus, élaborée dans le *De Affectibus*, lui a alors permis de poser cette notion comme la seule instance législatrice. Il a ainsi annulé toutes considérations proprement légales et éthiques qui, traditionnellement, permettaient de défendre l'existence d'autrui contre la force, lorsque celle-ci apparaît comme étant injuste. Une telle réduction du droit au fait annule également toute norme liée à la notion de devoir-être, interdisant ainsi qu'une loi puisse être considérée comme illégitime, et que la notion d'égalité puisse avoir une place dans le régime démocratique, que Spinoza valorisait malgré tout.